

تکامل نفس از منظر عقل

- مهدی زندیه^۱
- کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی مؤسسه باقرالعلوم علیه السلام

چکیده

تکامل نفس پس از مفارقت از بدن، از موضوعاتی است که می توان آن را مورد تأیید آیات قرآنی و روایات مأثور از اهل بیت علیهم السلام دانست، اما این بحث، از نظر عقلی، قدری پیچیده می نماید؛ زیرا بر مبنای پذیرفته شده نزد اکثر فیلسوفان، حرکت نفس پس از جدایی از بدن، توجیه عقلی ندارد. در این مقاله، کوشش شده تا با ابطال چند مبنای مؤثر در ایجاد این مشکل، راه پذیرش مسئله حرکت و تکامل نفس پس از جدایی از بدن هموار شود. کلید واژگان: نفس حرکت، تکامل نفس، تکامل پس از مرگ، ماده و صورت، هیولای اولی، حرکت جوهری.

طرح مسئله

تکامل نفس پس از مفارقت از بدن، یکی از موضوعاتی است که می توان گفت مورد تأیید بسیاری از آیات قرآنی و احادیث مأثور از اهل بیت علیهم السلام است. استاد



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات
پرتال جامع علوم انسانی

حسن زاده آملی در این باره می گوید: «بدان که قطعاً در شریعت درخشان محمدی، بلکه در دیگر شرایع الهی، حصول تکامل برزخی نفوس ثابت است (هزار و یک نکته، ۳۹۹/۱) ... روایات در تکامل بعد از مرگ به حدّ تواترند؛ بلکه این مطلب از ضروریات دین و اجماع جمیع انبیا و مرسلین است (ممه‌الهمم، ۲۰۹).

آیات و روایات دالّ بر تکامل نفس پس از مرگ بسیار است که دلالت برخی از آنها در حدّ نص و برخی دیگر، در حدّ ظاهر است. آیات و روایات حاکی از شفاعت شفاعتگران از برخی مؤمنان گنهکار (طه/۱۰۹؛ شیخ صدوق، ۱۵۶)، عدم خلود مؤمنان گنهکار در آتش دوزخ (بینه/۶؛ اعراف/۳۶؛ مجلسی، ۳۳۴/۵)، تأثیر اعمال مؤمنان بر احوال نفوس در عالم برزخ (یس/۱۲؛ طباطبایی، المیزان، ۶۸/۱۷؛ قرطبی، ۷۵/۵)، آگاه شدن نفوس از احوال دیگران و برداشته شدن حجابها برای آنها در برزخ و آخرت (آل عمران/ ۱۷۰-۱۹۶؛ طباطبایی، المیزان، ۶۱/۴؛ فیض کاشانی، ۷۲/۴)، غفران و بخشش الهی گنهکاران (آل عمران/ ۱۲۹ و ۱۹۵؛ مجلسی، ۶/۶)، ظهور آثار اعمال دنیایی انسانها در آخرت (آل عمران/ ۳۰؛ حرّ عاملی، ۸۴۲/۴) و روایات حاکی از تربیت ویژه برخی از نفوس در عالم برزخ (مجلسی، ۲۲۹/۶) و امتحان گروهی از انسانها در عالم برزخ و آخرت (شیخ صدوق، ۲۸۳)، همگی به نوعی تکامل نفوس را در برزخ و آخرت نشان می دهد.

البته این مسئله از حیث عقلی، تا اندازه‌ای پیچیده و غامض می نماید؛ زیرا با فرض پذیرش مبنای برخی فیلسوفان، مبنی بر اینکه حرکت، بدون اعداد ماده ممکن نیست و از طرف دیگر، نفس پس از جدایی از بدن، به عالمی عاری از ماده و طبیعت وارد می شود، حرکت نفس پس از جدایی از بدن عقلاً توجیه پذیر نیست؛ بنابراین، درباره حرکت و تکامل نفس، می توان سه دیدگاه را در آثار فلسفی یافت که به شرح آنها می پردازیم.

۱. دیدگاه ابن سینا و پیروان او درباره تکامل و حرکت نفس

الف) تکامل و حرکت نفس مقارن تعلق آن به بدن

فیلسوفان تا پیش از پیدایش نظریه حرکت جوهری، عمدتاً بر این مطلب متفق

بودند که اولاً حرکت و تحوّل در اساس هویت یک شیء (یعنی جوهر آن) نامعقول و امکان ناپذیر است؛ و ثانیاً از میان صفات و اعراض اشیا نیز تنها چهار صفت است که مشمول تحوّل و حرکت واقع می شود (ابن سینا، الشفاء، ۴۳/۱، ۴۵ و ۴۸؛ ارسطو، ۲۷؛ رازی، ۵۹۴؛ مرقی کاشانی، ۱۶۴) و در بقیه صفات و حالات، حرکت متصور نیست. شیخ رئیس از جمله این فیلسوفان است که حرکت را تنها در چهار مقوله «این»، «متی»، «کیف» و «وضع»، ممکن و در باقی مقولات و از جمله جوهر، نامعقول می داند.^۱

از نظر ابن سینا تبدلاتی که در جوهر اشیا عالم رخ می دهد، دو نوع است: ۱. تبدل یک جوهر به جوهری دیگر که صورتی به صورت دیگر تبدیل می شود و این تبدل، جز به نحو کون و فساد نیست؛ یعنی صورت نخست فاسد می شود و صورت دیگر، جای آن را می گیرد.

۲. تبدلات تکاملی. باید گفت، این تبدلات بدین گونه نیست که یک جوهر در جوهر بودن کامل شود؛ چون جوهر در جوهریت خود ثابت اند و اگر تبدلی وجود دارد، در کمالات عرضی جوهر است (ابن سینا، الشفاء، ۳۲۹ به بعد).

بنابراین، از نظر ابن سینا و اتباع وی، نفس نیز از این قاعده مستثنا نیست؛ یعنی نفس، ثابت است و در جوهر آن، هیچ حرکت و تکاملی صورت نمی پذیرد. البته از نظر ابن سینا در نفس، استکمال وجود دارد، ولی این استکمال، در اعراض است (التعلیقات، ۷۱)؛ برای مثال، نفس از طریق علم به اشیا استکمال می یابد؛ اما این استکمال، از قبیل اتّصاف موضوع به عرض است؛ یعنی وقتی انسان به چیزی علم پیدا می کند، آن چیز، به نفس انسان عارض می شود؛ همچنان که سفیدی عارض بر جسم می شود؛ به عبارت دیگر، همان طور که می گوئیم: فلان چیز سفید شد، درباره علم هم می گوئیم: زید عالم شد. و به سخن دیگر، اتّصاف نفس به علم از قبیل اتّصاف جسم به سفیدی است؛ با این تفاوت که اتّصاف نفس به علم، یک اتّصاف نفسانی، ولی اتّصاف جسم به سفیدی یک اتّصاف جسمانی است. از نظر ابن سینا، نفس در ذات خویش یک جوهر است و علمها برای نفس، اعراضی است که

۱. حرکت در سه مقوله کیف، کم و این را همه حکیمان پیشین برآن اتفاق نظر داشته اند و شیخ رئیس، حرکت وضعی را برآن افزوده است (ر.ک: حسن زاده آملی، گشتی در حرکت، ۲۹۶).

عارض آن می‌شود. با عروض این اعراض بر نفس، هیچ تغییری در جوهر نفس پدید نمی‌آید؛ بنابراین فرق نفس یک کودک با نفس یک دانشمند این است که نفس یک کودک، یک جوهر نفسانی خالی از هر گونه عرض، اما نفس یک دانشمند، آکنده از اعراض است.

بنابراین، در نفس انسانی، تکامل و استکمال وجود دارد؛ زیرا می‌بینیم که کودکی که جاهل است، کم کم عالم و سپس اعلم می‌شود و یا کودکی که عاجز است، قادر می‌شود و این، چیزی جز تکامل نیست. ولی در این حرکت و تکامل، در جوهر نفس تفاوتی حاصل نمی‌شود. نفس انسان جاهل با نفس همان انسان به هنگام عالم شدن تفاوتی ندارد، بلکه تنها تفاوتشان در اوصاف کمالی و اعراض است.

برهان ابن سینا بر تکامل نفس

برهان ابن سینا بر تکامل نفس از دو مقدمه تشکیل شده است که نخست هر دو را ذکر می‌کنیم و سپس به نقد آن می‌نشینیم.

مقدمه نخست: ابن سینا معتقد است نفس روحانیة الحدوث و روحانیة البقاء است. از دیدگاه وی، پیدایش نفس انسانی با تجرد همراه است و پس از مفارقت از بدن هم به صورت مجرد، به حیات جاودانه خود ادامه می‌دهد.

مقدمه دوم: هر مجردی، فاقد قوه و استعداد است؛ زیرا قوه و استعداد از شئون ماده است، و اساساً حکیمان با برهان قوه و فعل، از طریق همین قوه و استعداد، وجود ماده را ثابت می‌کنند.

توضیح اینکه از نظر فیلسوفانی که به هیولی و ماده معتقدند، هر جسمی در آن واحد، دارای دو حیثیت است:

۱. حیثیت فعلیت؛
۲. حیثیت قوه و استعداد شدن.

اثبات این دو حیثیت، چنین است که اگر اجسام این دنیا به موجود دیگری تبدیل پذیر نمی‌بودند و همیشه به همین صورت فعلیشان باقی می‌ماندند، در این صورت، می‌گفتیم که در جسم یک حیثیت بیشتر وجود ندارد و آن حیثیت فعلیت است؛ از

این رو، نمی‌توانستیم در جسم، غیر از صورت جسمیه، چیز دیگری را تشخیص دهیم، ولی می‌دانیم که هر جسمی، غیر از این چیزی که در حال حاضر هست (مثل سه بعدی بودن)، این امکان برایش وجود دارد که چیز دیگری بشود؛ زیرا هر جسمی، دارای کمال اولی و کمالات ثانوی مخصوص به خود است که می‌تواند با از دست دادن این کمالات، کمالات اولیه و ثانویه دیگری را به دست آورد.

بنابراین، وجود دو حیثیت در جسم اثبات می‌شود؛ یکی حیثیت فعلیت و دیگری، حیثیت قوه و استعداد شدن.

این دو حیثیت با هم مغایرند؛ یعنی چنین نیست که جسم از آن حیث که بالفعل، یک صورت جسمیه و جرمانی دارد، از همان حیث نیز قابلیت و استعداد تبدیل به یک شیء دیگر را داشته باشد؛ یعنی مناط فعلیت داشتن صورت جسمیه در یک جسم، غیر از مناط استعداد تبدیل به شیء دیگر است؛ زیرا اولاً حیثیت قوه و استعداد قبول کمالات اولیه و ثانویه با فقدان کمالاتی ملازم است که فعلاً وجود ندارد؛ در صورتی که حیثیت فعلیت با وجدان چیزی ملازم است، نه فقدان آن. ثانیاً استعداد و قوه قبول یک کمال، مصحح این است که این جسم، آن کمال را قبول کند. در صورتی که فعلیت یک چیز بدین سبب که فعلیت دارد، مصحح برای قبول چیزی نیست؛ زیرا یک شیء به دلیل فقدان یک کمال، کمالی را قبول می‌کند، نه به دلیل داشتن آن کمال. در غیر این صورت، باید واجب بالذات، بدین سبب که واجد کمالات است، قابل کمالات نیز باشد و این، بالضروره باطل است. پس حیثیت فعلیت در هر جسمی با حیثیت قوه و استعداد شدن در آن جسم، مغایر است و هرگاه حیثیت قوه غیر از حیثیت فعل باشد، به دو منشأ نیاز است؛ یکی منشأ قوه و دیگری، منشأ فعل که غیر از منشأ قوه باشد؛ زیرا محال است قوه و فعل؛ یعنی وجدان و فقدان، در شیء واحد جمع شود.

بنابراین، هر جسمی مرکب از دو جوهر است؛ یکی ماده و دیگری، صورت که صورت جسمیه، منشأ فعلیت جسم است و ماده یا هیولای اولی، منشأ قوه و استعداد تبدیل جسم به چیزی دیگر (ر.ک: طباطبایی، نه‌ایة الحکمه، ۹۹؛ مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۵/۴).

با توجه به توضیحات فوق، چنانچه شیئی مجرد باشد، قوه و استعداد نخواهد داشت و در این صورت، تغییر، تبدل و حرکتی هم در آن راه نخواهد یافت؛ پس نفس که موجودی مجرد است، ثابت است و حرکت و تغییر را بر نخواهد تافت.^۱

نقد برهان ابن سینا بر تکامل نفس

برهان ابن سینا بر تکامل نفس، از دو نظر مورد نقد است:

نخست اینکه نفس که موجودی است مجرد یا دست کم در سیر تکاملی خود مجرد می شود، مورد قبول حکیمان و فیلسوفان اسلامی است، اما این ادعا که هر مجردی، فاقد قوه و استعداد است، به نحو موجب کلیه مقبول نیست؛ زیرا مجرد بر دو قسم است: یکی واجب و دیگری ممکن. قوه و استعداد و در نتیجه، حرکت و تغییر در واجب الوجود، محال است؛ چون این امور ملازم با فقدان است، در حالی که فقدان، در ممکن راه دارد، نه در واجب. همچنین ادله نقلی فراوانی که معارضد برهان عقلی فوق بر عدم حرکت و تغییر در باری تعالی است، موجود است.

بنابراین، قوه، حرکت و تغییر در مجرد واجب، محال است، اما این استحاله در مجرد ممکن، روشن نیست. تکیه اصلی برهان ابن سینا بر عدم حرکت و تغییر در مجرد، عدم اجتماع حیثیت قوه و حیثیت فعل در یک شیء بود؛ به عبارت دیگر، در این دو حیثیت باید دو منشأ متفاوت موجود باشد؛ در حالی که مجرد، عاری از هیولی و در نتیجه، فاقد حیثیت قوه است.

در مقابل می گوئیم، قوه یک شیء با فعلیت همان شیء جمع نمی شود؛ یعنی نمی شود که جسم، مثلاً در داشتن ابعاد سه گانه، بالفعل و در همان حال نیز بالقوه باشد، ولی اگر جسم در داشتن ابعاد سه گانه، بالفعل و در آنچه ندارد، بالقوه باشد بی اشکال است؛ بنابراین، اگر متعلق قوه و متعلق فعلیت، یک چیز باشد، اجتماع این دو در شیء واحد محال است، اما اگر متعلق فعلیت یک چیز و متعلق قوه، چیزی دیگر باشد، در این صورت، دلیلی نداریم که طبق آن، اجتماع آن دو در شیء

۱. این استدلال بدین صورت در آثار ابن سینا موجود نیست، بلکه ما هر یک از مقدمات آن را از آثار مختلف وی گرد آورده ایم.

واحد، محال باشد؛ به عبارت دیگر، برهان دوم ابن سینا مبتنی بر قول وجود جوهری به نام هیولی و تسلیم شدن در مقابل برهان «قوه و فعل» است. در صورتی که با بیانهای گذشته روشن شد که برهان مذکور، برهان تمامی نیست، بلکه می توان گفت که تعریف هیولی به جوهری که فعلیتش به این است که فعلیتی ندارد، مشتمل بر اجتماع نقیضین است؛ بنابراین، استدلال بر وجود چنین امر پرتناقضی، محال است.

حاصل آنکه می توان گفت، مجردات هم می توانند به ملاک امکان، قوه و استعداد [شاید تعبیر مسامحی باشد] چیزهایی را که فاقد آن اند، داشته باشند، مگر اینکه آن مجرد، واجب الوجود باشد.

حال، ممکن است این سؤال مطرح شود که اگر حرکت بدون قوه و استعداد، ممکن نیست و از طرف دیگر، وجود جوهری به نام هیولی مردود و باطل است، پس حامل این قوه و استعدادی که در هر حرکتی لازم است، چیست؟

برای پاسخ به این پرسش، توضیح مختصری درباره قوه و استعداد و ماهیت آن لازم است. در میان فیلسوفان اسلامی این بحث مطرح است که قوه یا امکان استعدادی از چه مقوله ای است و یا اساساً تحت مقوله ای مندرج است یا نه؟ بسیاری از فیلسوفان قائل اند که قوه یا امکان استعدادی، عرض است. از نظر اینان، از آنجا که جسم، یعنی همان اتصال جوهری، امری فعلیت دار است، نمی تواند حامل قوه یا استعداد باشد؛ پس باید جوهر دیگری در جسم موجود باشد تا حامل این عرض باشد و آن جوهر، چیزی جز هیولی نیست. ابن سینا و ملاصدرا معتقدند قوه و استعداد عرض است (طباطبایی، نهاية الحکمه، ۱۰۰؛ صدرالدین، الحکمة المتعالیه، ۲/۳).

برخی از فیلسوفان معاصر، قائل اند که قوه و استعداد اساساً عرض و در نتیجه، از معقولات اولی یا مفاهیم ماهوی نیست، بلکه از معقولات ثانیه فلسفی است؛ یعنی قوه و استعداد از مفاهیمی است که عقل آنها را از حصول شرایط شیء قبل از تحقق آن انتزاع می کند؛ به عبارت دیگر، قوه و استعداد از امور عینی نیست و ما به ازای عینی ندارد، بلکه برای آنها منشأ انتزاع وجود دارد (مطهری، حرکت و زمان، ۲۱۷/۱؛ همو، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۹/۴، ۱۶۱، ۱۸۶، ۱۸۷؛ مصباح یزدی، ۱۴۱).

باید گفت، حق این است که قوه یا امکان استعدادی، یک کیفیت است و کیفیت، ماهیتی است عرضی؛ بنابراین، قوه یا امکان استعدادی از مفاهیم ماهوی و معقولات اولی است، نه از مفاهیم فلسفی و معقولات ثانوی؛ زیرا اولاً صفتی است که در خارج ما به ازا دارد و ثانیاً قائم به غیر است؛ به عبارت دیگر، قوه یا امکان، صفتی وجودی است نه انتزاعی.

اینکه قوه یا امکان استعدادی از معقولات ثانوی فلسفی باشد و این استدلال که ممکن است منشأ انتزاع قوه، امری عدمی مانند ارتفاع موانع باشد، قابل تأمل است؛ زیرا اساساً قوه و استعداد حقیقی موجود در شیء است که در صورت فقدان آن، شیء به فعلیت جدیدی نمی‌رسد. هیچ گاه از صرف نبود موانع، نمی‌توان قوه و امکان استعدادی را انتزاع کرد؛ برای مثال، اگر یک نوزاد انسان را به همراه یک نوزاد حیوان در یک آکادمی بزرگ علمی قرار دهند، با اینکه همه موانع برای دانشمند شدن مرتفع شده باشد، نوزاد حیوان هرگز دانشمند نمی‌شود یا اگر یک دانه نخود مصنوعی را به همراه یک دانه نخود حقیقی زیر خاک قرار دهند و تمامی موانع رشد را از سر راه این دو بردارند، هرگز دانه مصنوعی رشد نخواهد کرد؛ زیرا امری وجودی در نوزاد انسان و دانه حقیقی نخود به نام استعداد وجود دارد که در نوزاد حیوان و دانه مصنوعی نخود موجود نیست و همین امر باعث می‌شود که نوزاد انسان و دانه حقیقی نخود، تحت تربیت و شرایط مخصوص و در صورت مرتفع بودن موانع به کمال مخصوص خود برسند.

با این توضیح روشن می‌شود که قوه و استعداد، امری وجودی است، نه انتزاعی. و چون صفتی قائم به غیر است؛ بنابراین، عرض است، نه جوهر. پس قوه از مفاهیم ماهوی و از معقولات اولی است.

البته در اینجا این پرسش برای تمامی کسانی که قوه را ماهیتی عرضی می‌دانند، مطرح است که اگر قوه، عرض است، پس حامل آن چیست؟ پاسخ فیلسوفانی همچون ابن سینا، ملاصدرا و علامه طباطبایی که به وجود جوهری به نام هیولی اعتقاد دارند، روشن است و آن اینکه حامل قوه یا امکان استعدادی، هیولای اولی است. اما چنان که گذشت، وجود جوهری به نام هیولی با اشکالات متعددی مواجه

است؛ چرا که به نظر می‌رسد قوه، یک کیفیت و از ویژگیهای صورت نوعیه است؛ در نتیجه، صورت نوعیه، حامل آن است.

توضیح اینکه هر شیئی دارای آثار مخصوص به خود است که این آثار، آن را از دیگر اشیا ممتاز می‌سازد؛ برای مثال، سیالیت، از آثاری است که بر آب عارض می‌شود، در حالی که سنگ چنین نیست. یکی از این آثار، قوه و امکان استعدادی است. در نطفه، قوه و امکان انسان شدن وجود دارد، در حالی که این امکان در شیء دیگری موجود نیست. در یک دانه گندم، قوه و امکان خوشه شدن وجود دارد، در حالی که این امکان در نطفه نیست. بی‌گمان اختصاص هر شیء به آثار مخصوص به خود، به واسطه مخصصی است؛ یعنی باید مخصصی وجود داشته باشد که به واسطه آن، مثلاً امکان انسان شدن به نطفه اختصاص یافته یا گندم از آن محروم شده است.

حال، سؤال این است که مخصص این آثار چیست؟ آیا جسمیت، موجب این اختصاص است، یا اعراض لاحق و یا یک موجود مفارق؟ در فلسفه ثابت شده است که هیچ‌یک از مواردی که یاد شده، صلاحیت برای مخصص بودن را ندارد، بلکه تنها جوهری به نام صورت نوعیه، این صلاحیت را داراست؛ بنابراین، امکان استعدادی و قوه که یکی از آثار اشیاست، متقوم به صورت نوعیه است.

دومین نقد برهان ابن سینا این است که همچنان که بیان شد، از نظر وی، نفس به دلیل تجرّدش حرکت جوهری ندارد و در ناحیه جوهرش، هیچ‌گونه تغییر و تبدلی را برنمی‌تابد، اما در ناحیه اعراض و اوصاف کمالیش، دستخوش تغییر و تبدل می‌شود؛ همچنان که می‌بینیم جاهلی، عالم و سپس اعلم می‌شود و عالمی در اثر سانحه‌ای، جاهل می‌شود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۰۶). سخن ما این است که اگر استکمال نفس در ناحیه اعراض و اوصاف کمالی امکان دارد، باید طبق مبنای این فیلسوف مشائی، اعراض نفس، مادّی باشد و در این صورت، این سؤال مطرح می‌شود که چگونه ممکن است عرض، مادّی باشد و موضوعش که حامل آن عرض مادّی است، مجرد باشد؟ اگر اعراض نفس مادّی است، جوهر آن هم که موضوع آن اعراض است، باید مادّی باشد؛ و این، خلاف مبانی این فیلسوف بزرگ است.

البته هنگام طرح دیدگاه ملاصدرا و نظریه سنت‌شکنانه او مبنی بر حرکت جوهری،

به نقد این نظریه می‌پردازیم و بیان می‌کنیم که از دیدگاه ملاصدرا، حرکت در جوهر نه تنها جایز، بلکه واجب است و اساساً تا حرکت و جوشش جوهری و درونی نباشد، تحولات و دگرگونیهای بیرونی و عرضی، پدید نخواهد آمد.

ب) تکامل و حرکت نفس پس از مفارقت از بدن

طبق مبانی ابن سینا نفس پس از مفارقت از بدن نیز هیچ‌گونه حرکت و تکاملی نخواهد داشت؛ به عبارت دیگر، براهین ابن سینا بر ثبات نفس به هنگام تعلقش به بدن، ثبات نفس پس از مفارقت از بدن را نیز ثابت می‌کند، اما با این حال، در کلمات این فیلسوف بزرگ، مواردی یافت می‌شود که مخالف مبانی یادشده است. ابن سینا در یک جا از *تعلیقات* گفته است:

برهانی نداریم که نفوس غیر مستکمل، وقتی مفارقت کردند، برای آنها مکملهایی باشد؛ چنان که برخی معتقدند نفوس کواکب، مکمل آنهایند و آن نفوس مقارن، برای آن نفوس مفارق مکمل اند. همچنین برهانی نداریم بر اینکه نفوس غیر مستکمل، وقتی جدا شدند، بعد از مفارقت، مکملهایی نداشته باشند (ص ۱۰۱).

همو در جای دیگری از آن گفته است:

جسم به ناچار در وجود نفس شرط است، اما در بقای آن، به جسم نیازی نیست و شاید وقتی از آن جدا شد و هنوز کامل نبود، از امور دیگری غیر از آن جسم برای استکمال خود بهره جوید؛ زیرا آن جسم، شرط تکمیل نفس نبوده است، همچنان که شرط وجود آن بوده است (ص ۹۴).

وی در جای دیگری از *تعلیقات*، بدن را تنها برای رسیدن به برخی کمالات لازم می‌داند؛ در غیر این صورت، از نظر او، بدن شرط وجود نفس است، نه شرط رسیدنش به تمامی کمالات (ص ۲۱۲).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، شیخ به برهان تکامل نفوس بعد از مفارقت از بدن راه نیافته، ولی در عین حال، وجود برهان بر رد آن را نیز نفی می‌کند. لحن کلام او در *اشارات* نیز مانند کلامش در *تعلیقات*، از هرگونه اظهار نظر قاطعی عاری است. شیخ در *اشارات* می‌گوید:

اما نفوس ابله، هنگامی که پرهیزگار باشند، از بدن رها شده و به سعادت شایسته

خود می‌رسند و شاید در آن حال، از کمک و یاری جسمی که موضوع تخیلات آنان است، بی‌نیاز نباشند. همچنین ممتنع نیست که آن جسم، جسمی آسمانی یا چیزی مانند آن باشد و شاید این کمک، سرانجام، باعث آمادگی نفوس آنان گردد تا به همان سعادت که مخصوص عارفان است، دست یابند (طوسی، ۹۷/۲).

همچنان که ملاحظه شد، ابن سینا در عبارات پیش گفته، با وجودی که بر مبانی خود مبنی بر عدم وجود برهانی بر تکامل نفوس پس از مفارقت از بدن، تأکید می‌ورزد، تکامل نفوس پس از مفارقت از بدن را مردود ندانسته، حتی قول به تکامل را به برخی از فیلسوفان نسبت می‌دهد. وی در *المبدأ و المعاد* (ص ۱۱۴) پا را فراتر نهاده، قول آن فیلسوفی را که به تکامل نفوس پس از مفارقت از بدن قائل است - از نظر خواجه نصیرالدین طوسی، این فیلسوف، کسی جز فارابی نیست (طوسی، ۹۷/۲) - قولی ممکن قلمداد می‌کند (ر.ک: همان).

ابن سینا صراحتاً در *المبدأ و المعاد و الاشارات و التنبیها* به تکامل نفوس قائل است؛ در حالی که بر پایه مبانی وی و اذعانش در چندین جای *التعلیقات*، عقل از درک این مسئله عاجز است و برهان را راهی بدان نیست.

شاید حل این تهافت و اضطراب، بدین صورت باشد که اساساً ورود این گونه مباحث به کتابهای فلسفی از طریق وحی و شرایع الهی بوده است؛ یعنی بعد از آنکه شریعت از تکامل نفوس سخن گفته است، عقل در صدد برآمده تا راهی برای اثبات آن بجوید؛ بنابراین، اگر می‌بینیم که ابن سینا در *الاشارات و التنبیها*، قول جمعی را که معتقدند نفوس ابلهان پس از مفارقت نفس از بدن، به کمک دیگر اجسام آسمانی یا غیر آسمانی بدون آنکه نفوس آن اجسام واقع شوند، اندک اندک به کمال مطلوب خود می‌رسند، مورد تأیید قرار می‌دهد (طوسی، ۹۷/۲)، بدین دلیل است که از نظر وی، عقل انسانی، توانایی درک تکامل نفوس را ندارد، اما چون نصوص فراوانی از کتاب و سنت از تکامل نفوس حکایت دارد، باید برای این تهافت، چاره‌ای اندیشیده شود؛ بنابراین، راه حل ابن سینا برای این تهافت، تأیید تلویحی نظریه فارابی، یعنی نوعی تعلق نفوس غیر مستکمل به اجرام آسمانی، است.

۲. دیدگاه ملاصدرا درباره تکامل و حرکت نفس

الف) تکامل و حرکت نفس مقارن با تعلق آن به بدن

همچنان که یادآوری شد، فیلسوفان تا قبل از طلوع نظریه حرکت جوهری، عمدتاً بر این مطلب متفق بودند که اولاً حرکت و تحوّل در جوهر اشیا نامعقول و امکان‌ناپذیر است و ثانیاً از میان صفات و اعراض اشیا نیز تنها چهار صفت است که مشمول تحوّل و حرکت واقع می‌شود و در بقیه صفات و حالات، حرکتی متصور نیست (صدرالدین، الحکمة المتعالیه، ۷۸/۳ و ۱۰۱). اکتشاف بزرگ ملاصدرا، برهان عمیق او بر حرکت در جوهر و اثبات بی‌ثباتی در اساس و بنیان همه کائنات مادی بود.

وی بر حرکت جوهری، چندین دلیل اقامه می‌کند (همان، ۸۶، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۰۸ و ۱۱۳). معروف‌ترین این براهین، «برهان ما بالعرض ینتهی الی ما بالذات» است. علامه حسن‌زاده آملی در بیان این برهان می‌گوید:

اعراض طبیعی منبعث از متن جوهر طبیعی همان‌گونه که در وجودشان تابع وجود جواهرند، در همه احکام و صفات وجودشان نیز تابع جواهرند و از جمله این احکام، تجرّد و حدوث و تغییر و تبدیل و حرکت آنهاست که تابع تجرّد و حدوث و تغییر و تبدیل ذاتی جواهرند، پس ذات جوهر طبیعی، در حرکت و تجرّد است. استاد علامه طباطبایی (رض) در کتاب شریف *نهاية الحکمة* در تقریر این دلیل فرمود: «حجّة أخرى: الأعراض من مراتب وجود الجواهر لما تقدّم أنّ وجودها فی نفسها عین وجودها لموضوعاتها فتغیّرها و تجرّدّها لا یتّم إلا مع تغیر موضوعاتها الجوهریة و تجرّدّها، فالحرکات العرضیة دلیل حرکة الجوهر» (گشتی در حرکت، ۵۰).

ملاصدرا در اغلب تألیفات فلسفی خود، به حرکت جوهری تصریح کرده و مدّعی شده که با تدبّر در آیات قرآن کریم و تفکّر در احادیث ائمه اطهار علیهم‌السلام به

۱. دلیل دیگر [بر حرکت جوهری]: اعراض از مراتب وجود جواهرند؛ زیرا همچنان که گذشت، وجود فی نفسه اعراض، عین وجود آنها برای موضوعاتشان است؛ بنابراین، تغییر و تجرّد اعراض، بدون تغییر و تجرّد جوهری موضوعاتشان، امکان ندارد. بنابراین، حرکات عرضی، خود دلیلی بر حرکت جوهری است.

این حقیقت رسیده است و معتقد است از برکت مطالعه قرآن کریم، براهین حرکت جوهری به وی الهام شده است:

باری، همه اجسام و جسمانیات مادی، اعم از فلکی و عنصری، نفس یا بدن، ذاتشان متجدّد و وجودشان متصرّم است و این حقیقت، از تدبّر در آیات قرآن و تفکّر در کتاب بزرگ خداوند بر من معلوم گردید؛ مانند آیه «بل هم فی لبس من خلق جدید» (ق/ ۱۵؛ المشاعر، ۱۲۰).

وی مدّعی است که علاوه بر آیات و اخبار، در کلمات فلاسفه قدیم، از جمله فلوطین، زنون و همچنین عارفان اسلامی، نظیر محی‌الدین عربی، عباراتی هست که بر حرکت جوهری و تجرّد طبایع، تصریح دارد (الحکمة المتعالیه، ۱۱۲/۳).

ب) تکامل و حرکت نفس پس از مفارقت از بدن

بر پایه دیدگاه ملاصدرا نفس انسانی در آغاز شکل‌گیری تا پایان غایت وجودیش، مقامات، درجات و اطوار وجودی متعدّدی را طی می‌کند (العرشیه، ۳۳). طبق این دیدگاه، نفس انسانی در آغاز، وضعیتی مشابه با وضعیت صورت نوعیه منطبع در ماده دارد و همسان با این صور، نیازمند گونه‌ای از ماده است که در سایه تعلق به آن، تشخّص یابد و آن (آن‌گونه از ماده)، بدن است که در اثر فعالیت‌های گوارشی اجزا و عناصر تشکیل‌دهنده‌اش، دائماً دستخوش تغییر و تحوّل، و حجم آن در طول زمان، در معرض افزایش و کاهش است و در همه این احوال، وحدت شخصی نفس به حال خود باقی است و از تحولات بدن لطمه‌ای نمی‌بیند (الحکمة المتعالیه، ۳۲۶/۸).

البته با آنکه وحدت شخصی نفس همواره محفوظ است، به موازات استکمال وجودش، ماهیتهای گوناگونی می‌یابد و مراتب وجودی مختلفی را سپری می‌کند.

این مراحل را می‌توان به سه مرحله کلی تقسیم کرد:

۱. مرحله قبل طبیعت یا مرحله قبل از تعلق به بدن.

۲. مرحله طبیعت یا مرحله تعلق به بدن.

۳. مرحله پس از عالم طبیعت یا مرحله پس از مفارقت از بدن.

از نظر ملاصدرا، نفس در مرحله نخست و قبل از تعلق به بدن، در مرتبه علّت

وجودی خود که از سنخ عقول مفارق است، به نحو کامل تر وجود دارد. این مدعا بر یک اصل فلسفی مبتنی است که براساس آن، هر معلولی در مرتبه علت تامه خود حضور دارد؛ بنابراین، نفس قبل از تعلق به بدن به وصف وحدت و بساطت و تجرد در مرتبه عقول، تحقق دارد. البته در این مرحله هنوز از کثرت و تعدد نفوس خبری نیست، اما تحقق نفس به عنوان نفس و جوهر تدبیرکننده بدن، به حصول استعداد خاصی در ماده بدن منوط است. ماده بدن هنگامی که مراحل از رشد را (مانند نطفه، علقه و مضغه بودن) سپری کرد، سرانجام به مرحله ای می رسد که برای قبول صورتی که امور آن را تدبیر کند، استعداد تام می یابد؛ صورتی که با تصرف خود در بدن، هم حافظ شخص آن بدن خاص باشد و هم با حفظ شخص، نوع بدن را حفظ کند. در این مرحله، بدن با زبان حال و استعداد، از موجود مجردی که افاضه کننده صور است، تقاضای افاضه صورتی مدبر می کند و چون در واهب الصور، بخل و منعی از افاضه نیست، به محض تمامیت استعداد در قابل، افاضه صورت مدبر از جانب فاعل مفیض ضرورت می یابد (همان، ۳۳۲).

مرحله دوم نفس، یعنی مرحله وجود آن در عالم طبیعت، صورتی است که بتواند به نحو کامل بدن را تدبیر کند و مبدأ افعال ادراکی و تحریکی انسان شود و مزاج معتدلی که در ماده بدنی حاصل آمده، به بهترین شکل نگهداری کند و باید دارای قوه مجرد روحانی باشد؛ زیرا تنها در این حالت است که صدور تعقل و تفکر از انسان امکان می یابد؛ بنابراین، حصول کامل ترین شکل تدبیر بدن در گرو افاضه صورتی است که یا خود مجرد باشد یا دارای مبدأ و حقیقتی مجرد باشد و از آن رو که در ناحیه فاعل قیاض، بخل و منعی نیست، حقیقت نفس به عنوان صورتی مجرد یا صورتی که دارای مبدأ و اصلی مجرد است، به بدن افاضه می گردد (ر.ک: همان، ۳۴۶).

مرحله سوم وجود نفس، پس از استكمال نفس در عالم طبیعت از طریق تصرف در بدن و به کارگیری آلات خاصی آغاز می شود و در پی جدایی از بدن به عنوان جوهری مجرد از ماده باقی می ماند. در این مرحله، نفس بما هی نفس (یعنی از آن جهت که تدبیرکننده بدن است) از بین می رود و وجود تعلقی نفس در ضمن حرکت استکمالی خود به گونه ای دیگر از وجود تبدیل می شود که برحسب مرتبه

کمالی خود با عقل مفارق یا مجردات مثالی متحد می گردد (همان). بنابراین، پس از عالم طبیعت، دو نشئه در انتظار نفوس است؛ یکی نشئه مثالی و برزخی که واسطه میان عالم طبیعت و عالم عقول است و دیگری نشئه عقلی. نفوسی که از حیث استکمال، در مراتب پایین یا متوسط قرار دارند، به عالم مثال ملحق می شوند و با صور برزخی متحد می گردند. روایات دال بر این مطلب که برخی انسانها به صورت حیوانات مبعوث می شوند، از اتحاد نفوس آنان با صور برزخی حیوانات مزبور حکایت دارد، اما نفوسی که به مراتب عالی کمال نائل می گردند، به عالم عقلی راه یافته، با آن متحد می شوند (ر.ک: همان، ۳۷۶).

حال، این سؤال مطرح است که آیا در عالم برزخ و عالم عقل نیز برای نفوس، حرکت و تکاملی هست یا نه؟ ملاصدرا در مواضع متعددی از آثارش تصریح می کند که نفوسی که مراحل کمال را به نحو کامل طی کرده و به عالم عقل راه یافته اند، از حرکت باز می ایستند و برای آنها حرکت و تکاملی متصور نیست. وی می گوید:

به اتفاق تمامی حکیمان، نفوسی که به عقل بالفعل رسیده اند؛ یعنی نفوس کامل در علم، اعم از اینکه کامل درعمل نیز باشند یا نه، از بدن اعم از طبیعی و اخروی، رهایند. خواه نصوصی که به آن استناد می کنند، حق باشد یا باطل؛ زیرا چنین نفوسی در سلک عقولی درآمده اند که منزّه از جرم و بُعد و حرکت و ماده اند (الحکمة المتعالیه، ۶/۹).

همو در جایی از *سفار دیگر* در علت این امر می گوید:

زیرا نفس از آن جهت که به جسم تعلق دارد، از جهت تجدد و دثور، حکم طبیعت را دارد و از جهت عاقل و معقول بودنش، حکم عقل فعال را دارد و این حکم، پس از تبدیلیش به عقل بالفعل و خروجش از مطلق قوه استعدادی است (۶۶/۳، ۱۰۴ و ۲۴۲).

حال، این سؤال مطرح است که نفوسی که به عقل بالفعل نرسیده، مراحل کمال را به نحو کامل طی نکرده و هنوز به عالم عقلی راه نیافته اند، آیا پس از مفارقت از بدن و ترک عالم ماده، به حرکت خود ادامه می دهند؟ آیا امکان استعدادی که

مجوّز حرکت و تکامل است، علاوه بر ابدان مادّی عنصری، در ابدان جسمانی مثالی نیز صادق است؟ به عبارت دیگر، آیا ابدان مثالی می‌توانند محملی برای توجیه حرکت و تکامل نفس پس از مفارقت از بدن عنصری باشند؟ استاد حسن زاده آملی می‌گوید:

صاحب /سفار در آخر فصل یازده، باب دهم آن، آرا و اقوالی از اساطین حکمت که از مشکوٰة نبوّت مقتبس بودند، چون سقراط و افلاطون، نقل می‌کند که ناظر به تکامل برزخی نفوس اند. با اینکه این مسئله را اهمیت بسزاست و اعظام حکیمان از قدیم‌الدهر بدان قائل و معتقد بودند، هنوز راهی برای اثبات آن به صورت براهین فلسفی و موازین منطقی ارائه ندادند. و غایت قصوای نظرشان در این مطلب مهم، همان نظر فارابی است که نظر دانشمندان قبل از او نیز بوده است... (هزار و یک نکته، ۴۰۷/۱).

نقد دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ تکامل و حرکت نفس

واقعیت این است که سخن فوق، سخن حقیقی است و این سخن ملاصدرا استثنایی بر سخن دیگر فیلسوفان در این باره نیست. همچنین طبق مبانی او نیز حرکت و تکامل به عالم ماده مربوط است و اگرچه نفس به هنگام تعلق به بدن عنصری، از حرکت و تکامل جوهری برخوردار است، پس از مفارقت از بدن و ترک عالم ماده و ورود به عالم مثال و دار آخرت، از حرکت باز می‌ایستد؛ زیرا از نظر وی نیز عالم مثال و دار آخرت، نشئه ماده نیست (آشتیانی، ۱۶۹ و ۳۲۱)؛ چرا که در تعریف عالم مثال گفته است، که عالمی است روحانی و مجرد و موجود از جوهری نوری یا نورانی که از لحاظ جسمیت و تجسّم، یعنی جسم بودن و محسوس و متقدر بودن، به جواهر جسمانی موجود در عالم ماده شبیه است و از حیث تجرّد و دوری از قبول حرکت و خودداری از تغییر و کون و فساد، به عوالم عقلانی موجود از جواهر مجرد و عقول مظهر و ارواح عالیه و حروف عالیات شباهت دارد؛ به عبارت واضح‌تر، حقایق برزخی نه جسم مرکب مادّی است و نه جواهر مجرد عقلانی؛ به همین مناسبت، این حقایق، برزخ و حدّ فاصل بین این دو عالم است (همان، ۲۶۷).

بنابراین، وقتی عالم مثال و آخرت، عالمی عاری از ماده باشد، با همان برهان

اقامه شده از سوی ابن سینا، حرکت، تکامل، زوال و فساد هم در آن توجیه‌پذیر نخواهد بود. ملاصدرا توجیه ابن سینا و فارابی را هم در تکامل نفوس ابله صحیح نمی‌داند. وی در الشواهد الربوبیه با تصریح به این مطلب می‌گوید:

اینکه بعضی از حکیمان گفته‌اند: نفوس ابله و ضعیف به عالم افلاک منتقل می‌شوند و برخی اجرام فلکی، موضوع تخیلات آنها قرار می‌گیرد، کلام صحیحی نیست؛ اگرچه شیخ‌الرئیس آن را نیکو شمرده و به کسی نسبت داده است که به گزاف سخن نمی‌گوید... (صدرالدین، مجموعه رسائل فلسفی، ۳۲۳).

استاد مطهری در بیان دیدگاه ملاصدرا در باب اتّحاد مادّه و صورت می‌گوید: اتّحاد مادّه و صورت در باب نفس که می‌رسد، اتّحاد مجرد و مادّی می‌شود... [از نظر ملاصدرا] مادّی و مجرد در طبیعت همیشه با یکدیگر متحدند؛ به طوری که نمی‌شود مرزی معین کرد... [نفس] با حرکت از مادّیت به تجرّد می‌رسد و در حرکت هم، قوه و فعلیت با یکدیگر متحد هستند؛ یعنی حدّ و مرزی میانشان نیست... (مجموعه آثار، ۲۵۶/۸).

آنگاه در برابر این سؤال که «وقتی انسان می‌میرد، چه می‌شود؟»، پاسخ می‌دهد:

وقتی می‌میرد، قوه باطل می‌شود؛ چون مردن مساوی با این است که ماده از حرکت می‌افتد. ماده که از حرکت افتاد، هر مقداری از تجرّد که حاصل شده، همان مقدار، از نفس انسان است... و در او دیگر حرکت نیست... (همان، ۲۵۷).

آنگاه در پاسخ این سؤال که «تکامل برزخی چه می‌شود؟»، می‌گوید: تکامل برزخی، اگر هم باشد به این شکل نیست؛ به شکل ماده و حرکت نیست. اگر به شکل ماده و حرکت باشد که همان طبیعت می‌شود. اصلاً مشخص طبیعت از غیر طبیعت، ماده و حرکت است. ماده‌ای که اینجا می‌گوییم، یعنی چیزی که حرکت را قبول می‌کند؛ یعنی استعداد حرکت، نه جسم بودن. جسم بودن یعنی این ابعاد را داشتن. به عقیده اینها ابعاد داشتن ملازم با این نیست که ماده و حرکت هم داشته باشد. ممکن است ابعاد جسمانی باشد و حرکت نباشد... و بنابراین، در عالم مثال، ابعاد جسمانی هست، ولی ماده و حرکت نیست (همان).

همچنان که ملاحظه می‌شود، استاد مطهری نیز تصریح می‌کند که اولاً حرکت و

تکامل به عالم ماده مربوط است و ثانیاً امکان استعدادی در ابدان جسمانی مثالی صادق نیست.

ملاصدرا نیز در موارد متعددی از آثارش بر این مطلب تصریح می‌کنند:

بدان که در مفارق محض (مجردات) امکانی که در خارج وجود داشته باشد (یعنی امکان استعدادی) وجود ندارد؛ زیرا در غیر این صورت، باید برای این امکان، حاملی (ماده) باشد.^۱ امکان امور مفارق محض نیز صرفاً اعتبار ذهن است، آن هم زمانی که ذهن ماهیت کلیه آن را ملاحظه کند و ببیند که نسبت آن با وجود، همان گونه که گذشت، یک نسبت امکانی است^۲ (الحکمة المتعالیه، ۵۶/۳).

حکیم سبزواری نیز که از پیروان حکمت متعالیه است، در *غرر الفرائد* می‌گوید: «دار آخرت، دار صور صرف است و ماده و قوه‌ای در آنجا نیست» (ص ۳۳ حاشیه)). با این حال، ملاصدرا در چندین مورد، سخنانی دارد که با مبانی ناسازگار است؛ از جمله در *الشواهد الربوبیه*، آنجا که درباره عالم دنیا و حدود آن سخن می‌گوید، اظهار می‌دارد:

پیش از این گذشت که نوع انسانها در آغاز [ورود به این دنیا] متفقد و در انجام [و به هنگام خروج از این دنیا] مختلف؛ بدین معنا که به هنگام آمدن به دار دنیا، نیکوکار و گنهکار یکسان است، اما به هنگام رفتن از این دنیا، آن که نیکوکار است، به سوی بهشت اعمال یا بهشت صفات رهنمون می‌شود و کسی که گنهکار است، زیر ذلت طبیعت یا ذلت نفس و هوی باقی می‌ماند. در نتیجه، یا به هوی سقوت می‌کند و یا زیر جهنم طبیعت مخلد می‌ماند: «ما دامت السماوات و الأرض إلا ما شاء الله إن ربك فعال لما يريد»^۳ و [این نفوس] به اعمال غیر ارادی نیازمندند تا به صور موافق با طبعشان رسیده، با آنها انس بگیرند (ص ۳۲۲).

همو در *اسفار* می‌گوید:

۱. یعنی امور مفارق باید حادث زمانی باشند. در صورتی که امور مفارق، حادث زمانی نیستند، بلکه مبدع‌اند.
۲. بدین معنا که امکان امور مفارق، امکان ذاتی است و چنین امکانی در خارج وجود ندارد، بلکه یک امر اعتباری است که ذهن آن را اعتبار و لحاظ می‌کند.
۳. «تا آسمان و زمین باقی است، مگر آنکه مشیت خداوند بخواهد نجاتشان بدهد که البته خدا هر چه بخواهد، می‌کند» (هود/۱۰۷).

اما آنها که اهل آتش هستند، در تجدّد احوال و تبدل پوستها و دگرگونی بدنهایشان از شکلی به شکل دیگر شبهه‌ای نیست؛ زیرا خداوند فرموده است: «كلما نضجت جلودهم بدلتناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب».^۱ دلیل این مطلب، این است که طبایع اینان از قوای جسمانی مادی است، به همان دلیل پیش گفته مبنی بر اینکه دار جحیم از جنس دار دنیاست.... اما برای بهشتیان چنین تبدل و تحوّل و کون و فساد وجود ندارد؛ زیرا نشئه آنها بالاتر از نشئه طبیعت و احکام آن است؛ از این رو، حرکات و افاعیل آنها نوعی دیگر است (۱۸۱/۱؛ ۱۸۵/۳؛ ۳۸۰/۹).

آیا از این سخنان استفاده نمی‌شود که نفوس انسانی پس از مفارقت از بدن، نوعی حرکت و تکامل غیر ارادی دارند؟ آیا تصریح وی به اینکه دوزخیان از نوعی حرکت و تکامل برخوردارند، با مبانی دیگرش منافات ندارد؟ آیا اگر قرار باشد جنس دار جحیم از جنس دار دنیا باشد و دوزخیان از ابدانی مادی و عنصری برخوردار باشند، آیا آن همه تلاش برای تصویر معاد جسمانی - مثالی به جای معادی جسمانی - عنصری، بیهوده نبوده است؟

در پاسخ به این پرسشها و دهها پرسش دیگر، باید گفت که موضع ملاصدرا در این موارد، موضعی کلامی است، نه فلسفی و سخن وی در این موارد، فیلسوفانه نیست. البته از نظر وی این گونه سخن گفتن نه تنها عیب نیست، بلکه یک شاهکار است؛ زیرا وی فلسفه خود را «حکمت متعالیه» نامید و آن را نقطه تلاقی چهار جریان فکری در اسلام، یعنی فلسفه مشاء، فلسفه اشراق، عرفان و کلام، خواند (مطهری، مجموعه آثار، ۱۵۲/۵؛ نصر، ۱۴۳).

به هر حال، این پرسش مطرح است که آیا جمع بین روشها در عرض هم ممکن است؟ یعنی چگونه ممکن است در تنظیم یک جهان‌بینی، از چهار روش متفاوت در مبانی، مسائل، ابزار و اهداف، مدد جست؟ اینها پرسشهایی است که این مقال را مجال آن نیست، ولی اجمالاً می‌توان گفت که بانیان و پیروان این فلسفه باید در مباحثی همچون تکامل نفوس و معاد جسمانی، یا از مبانی کلامی خود بگذرند یا به گونه‌ای، مبانی فلسفی خود را تصحیح کنند.

۱. «هرچه پوست تن آنها بسوزد به پوست دیگری مبدل سازیم تا سختی عذاب را بچشد» (ساء/۵۶).

۳. دیدگاه علامه طباطبایی درباره تکامل و حرکت نفس

همان گونه که بیان شد، به اعتقاد ملاصدرا نفس در آغاز، جوهری مادی است، سپس در اثر حرکت جوهری به موجودی مادی-مثالی، و آنگاه مادی-مثالی-عقلی، تبدیل می‌شود و نفس در تمامی این مراحل، به دلیل اینکه موجودی مادی است، در جوهر و اعراضش دارای حرکت و تکامل است؛ بنابراین، نفس تا زمانی که در این دنیاست، جوهری است ذاتاً مادی؛ از این رو، حرکت آن در جوهر و اعراض توجیه‌پذیر است.

اما بر اساس آنچه مرحوم علامه در *بدایة الحکمه* آورده است، نفس جوهری است ذاتاً مجرد و در مقام فعل، مادی است. وی در تعریف عقل و نفس می‌گوید:
... فالعقل هو الجوهر المجرد عن المادّة ذاتاً و فعلاً و النفس هی الجوهر المجرد عن المادّة ذاتاً المتعلّق بها فعلاً (ص ۷۳)؛ ... عقل جوهری است که ذاتاً و فعلاً مجرد از ماده است، اما نفس جوهری است که ذاتاً مجرد از ماده است، اما فعلاً، متعلق به آن می‌باشد.

از این سخن نتیجه گرفته می‌شود که به نظر علامه، نفس مادامی که در دنیاست و در مقام فعل به ماده تعلق دارد، در اعراض و جوهرش دارای حرکت و تکامل است؛ به عبارت دیگر، برای اینکه نفس دارای حرکتی باشد، ضرورتی ندارد که ذاتاً جوهری مادی باشد، بلکه صرف تعلق نفس به ماده در دار دنیا، مصحح حرکت و تغییر آن است، اما با قطع شدن تعلقش به بدن و رها کردن دار دنیا، از حرکت باز می‌ایستد؛ زیرا موجودی که مجرد است و هیچ‌گونه تعلقی به ماده ندارد، نمی‌تواند حرکتی داشته باشد.

مرحوم علامه در *نهایة الحکمه*، هنگام اثبات وجود هیولی، اشکالی را مطرح می‌کند که توضیح را در زیر می‌آوریم:

اگر وجود حیثیت قوه و فعل در یک شیء، مصحح وجود هیولی و صورت در آن است، پس نفس هم باید از ماده و صورت تشکیل شده باشد؛ زیرا طبق دیدگاه بسیاری از فیلسوفان و عارفان (فیاضی، ۳۸۲/۲) از جمله ملاصدرا و اتباع او، نفس انسانی در مرتبه عقلانیش، ماده معقولات است؛ یعنی نفس انسانی هرگاه که معقولی را ادراک

می‌کند با او متحد شده، همان «او» می‌شود؛ به عبارت دیگر، نفس انسان وقتی به چیزی علم می‌یابد و عالم می‌شود، بدین معنا نیست که چیزی بر آن عارض می‌شود، بلکه وجود علمی همان چیز می‌شود. بنابراین، نسبت آن وجود علمی با نفس، نسبت صورت است به ماده، نه نسبت عرض به موضوع؛ یعنی همان طور که هیولی به مرور، صورتهای مختلفی را به خود می‌گیرد، نفس هم قبل از عالم شدن به چیزی، چیزی است و بعد از عالم شدن به آن، چیزی دیگر. عالم شدن یک انسان، مانند انسان شدن یک نطفه است. بنابراین، اگر حیثیت فعل و قوه مصحح وجود ماده و صورت در اشیاست، نفس هم باید مرکب از ماده و صورت باشد، در حالی که چنین نیست.

مرحوم علامه در پاسخ به این اشکال می‌نویسد:

خروج النفس المجردة من القوة إلى الفعل باتّحادها بعقل بعد عقل، لیس من باب الحركة المعروفة التي هي کمال أوّل لما بالقوة من حيث أنّه بالقوة وإلا استلزم قوّة و استعداداً و تغیراً و زماناً و کلّ ذلك ینافی التجرد الذي هو الفعلية التامة العارية من القوة. بل المراد بكون النفس مادة للصور المعقولة، اشتداد وجودها المجرد من غیر تغیر و زمان باتّحادها بالمرتبة العقلية التي فوق مرتبة وجودها بإفاضة المرتبة العالية و هي الشرط فی إفاضة المرتبة التي هي فوق ما فوقها (نهایة الحکمه، ۱۰۱).

توضیح عبارت فوق که به گونه‌ای انکار حرکت نفس به معنای مصطلح آن را دربردارد، چنین است:

اینکه نفس آدمی به واسطه اتحادش با هر یک از صور معقوله، از قوه خارج شده، به فعلیت می‌رسد، از باب حرکت به معنای مصطلح نیست که در تعریف آن گفته شده است: «کمال اوّل برای شیء بالقوه از آن جهت که بالقوه است»؛ زیرا حرکت طبق این معنا مستلزم قوه، استعداد، تغیر و زمان است؛ در حالی که این امور با تجرد (فعلیت تام عاری از قوه و استعداد) منافات دارد؛ به عبارت دیگر، حرکت بدین معنا مستلزم این است که اولاً ماده‌ای موجود باشد؛ ثانیاً این ماده، حامل استعداد خاصی باشد؛ و ثالثاً در شرایطی خاص و طی زمانی معین، تغییراتی در این ماده ایجاد شود تا در نهایت و در طی یک حرکت تدریجی، به کمال مطلوب خود برسد.

حال اگر نفس هم دارای هیولی باشد، لازمه‌اش این است که در نفس نیز قوه،

استعداد، تغییر و زمان راه یابد، در حالی که همه این امور با تجرّد منافات دارد. بنابراین، خروج نفس از قوه به فعل به واسطه اتّحادش با هر یک از صور معقوله از باب حرکت به معنای مصطلح آن نیست، بلکه مراد از اینکه نفس، ماده است برای صور معقوله، این است که نفس به واسطه افاضه مرتبه عالی، با مرتبه عقلی مافوق خود متحد گشته، بدین وسیله اشتداد وجودی پیدا می کند و کامل می گردد، بدون اینکه این کامل شدن، طی زمان باشد و یا تغییری که لازمه حرکتها معمولی است، در میان باشد. به عبارت دیگر، نفس در ابتدا دارای صورتی نیست، ولی آن موجود مفارق عقلی که به حسب وجود، اشد و اتم و اکمل از نفس است، به طور دفعی صورتی را به آن افاضه می کند و طبق نظریه اتّحاد عاقل و معقول، نفس با آن صورت متحد گشته، بدین وسیله کامل می گردد.

همچنان که ملاحظه می شود، مرحوم علامه در این عبارت تصریح می کند که تجرّد، فعلیت تام عاری از قوه است و نفس را که جوهری ذاتاً مجرد است، دارای حرکتی به معنای مصطلح آن نیست و اساساً موجودی که مجرد از ماده است، تصوّر حرکت برای آن باطل است؛ زیرا از نظر وی نیز حرکت بدون امکان استعدادی و ماده ای که حامل آن باشد، امکان پذیر نیست. البته این عدم امکان حرکت بدین معنا نیست که نفس هیچ گاه حرکت نمی کند و همواره ثابت است، بلکه بنا به نظر مرحوم علامه، نفس هنگامی که یک نحوه تعلق و وابستگی به ماده دارد، از حرکت جوهری برخوردار است؛ همچنان که می گوید:

... اما اگر فعل فاعل از جوهرهایی باشد که یک نحوه تعلق و وابستگی به ماده دارند [خواه ذاتاً و فعلاً متعلق به ماده باشد؛ مانند صورتهای عنصری، یا ذاتاً مجرد از ماده باشد و فقط در مقام فعل به ماده تعلق داشته باشد؛ مانند نفوس] چنین جوهرهایی همگی در حال حرکت جوهری می باشند و وجودهایی سیال و تدریجی و گذرا دارند که به وجودهایی ثابت و پایدار منتهی می گردند و بر آن وجودهای ثابت استقرار می یابند (همان، ۱۸۱).

همان گونه که ملاحظه می شود، مرحوم علامه از یک طرف به حرکت جوهری نفس به هنگام تعلق آن به بدن اذعان می کند و از طرف دیگر، هر گونه حرکتی را

برای آن پس از مفارقت از بدن انکار می کند.

نقد دیدگاه علامه طباطبایی درباره کمال و حرکت نفس

در عباراتی که از مرحوم علامه نقل شد، اگرچه مطالبی در تأیید نظر ما در اعتقاد وی به متصور نبودن حرکت در مجردات به دلیل بیگانگی آنها از ماده وجود دارد، پذیرش بخشی از عبارات وی مشکل به نظر می رسد.^۱

سؤال این است که چطور ممکن است خروج نفس از قوه به فعل به واسطه اتّحادش با هر یک از صور معقوله، از باب حرکت به معنای مصطلح نباشد؟ مگر حرکت چیزی جز خروج شیء از قوه به فعل است؟ در حالی که خود علامه در جای دیگری از *نهایة الحکمه* تصریح کرده است:

تبیّن أنّ ما لوجوده قوّة فوجوده سیال تدریجی و هناك حرکة (ص ۲۰۰)؛ روشن شد که هر چه وجودش از قوه و استعداد برخوردار باشد، از وجود سیال و تدریجی و در نتیجه، از حرکت برخوردار است.

ایشان، همچنان که قبلاً یادآور شدیم، در فصل یازدهم از مرحله هشتم، به حرکت جوهر نفس تصریح کرده، می گوید:

اما اگر فعل فاعل، از جوهرهایی باشد که یک نحوه تعلق و وابستگی به ماده دارند چنین جوهرهایی همگی در حال حرکت جوهری می باشند و وجودهایی سیال و تدریجی و گذرا دارند که به وجودهایی ثابت و پایدار منتهی می گردند و بر آن وجودهای ثابت استقرار می یابند (همان، ۱۸۱).

در فصل دوازدهم از مرحله یازدهم نیز می گوید:

اما نفس در مقام ذات، مجرد و در مقام فعل، مادی است؛ بنابراین، نفس به سبب اینکه ذاتاً مجرد است، بالفعل مدرک خویش است، اما درک غیر خودش بر این متوقف است که بر حسب استعدادهای گوناگونی که کسب می کند، به تدریج از قوه به فعل برسد (همان، ۲۶۱).

۱. اینکه نفس آدمی به واسطه اتّحادش با هر یک از صور معقوله، از قوه خارج شده، به فعلیت می رسد، از باب حرکت مصطلح نیست که در تعریف آن گفته شده است: کمال اول برای شیء بالقوه از آن جهت که بالقوه است.

ملاحظه می‌شود که این سخنان به نحو آشکاری با سخنانی که قبلاً از این فیلسوف نقل کردیم، در تضاد است.

آثار ملاصدرا هم آکنده از این سخنان است؛ به طوری که وی حرکت جوهری نفس را از فروع مسئله اتحاد عاقل و معقول به شمار آورده است (ر.ک: الحکمة المتعالیه، ۱۱/۸، ۱۴، ۲۳۳، ۲۴۷-۲۴۱؛ ۲۵۹-۲۵۷؛ ۳-۲/۹، ۱۰۰-۹۴، ۱۱۳ و ۱۱۶-۱۱۷). بنابراین، صرف عدم زوال کمال سابق، خروج نفس از قوه به فعل را از حرکت به معنای مصطلح خارج نمی‌کند؛ چرا که هر حرکت اشتدادی چنین است. به هر حال، چاره‌ای نیست از اینکه حرکت نفس را از نوع حرکت به معنای مصطلح بدانیم. در این صورت، مرحوم علامه نیز برای تصحیح حرکت نفس پس از مفارقت از بدن باید از مبانی فلسفی خود، یعنی ضرورت وجود ماده برای هر حرکتی، دست بردارد. از آنجا که غالب فیلسوفان و از جمله مرحوم علامه بر این مبنا پافشاری می‌کنند -همچنان که در همین عبارت نقل شده مشهود بود- باید اصولاً به عدم حرکت و تکامل نفس پس از مفارقت از بدن معتقد باشد. اما خود علامه در پاسخ یکی از شاگردان خویش به حرکت و تکامل نفس پس از مفارقت از بدن تصریح کرده، گفته است:

... وقتی هم [نفس] از این عالم می‌رود، این روح مجرد یکباره ماده را ترک می‌کند و می‌اندازد و می‌رود و ماده بدون تعلق نفس، روی زمین می‌ماند و ﴿ثم إنکم بعد ذلك لمیتون﴾ تحقق پیدا می‌کند و باز همان نفس ناطقه، پس از تجرد از ماده و پس از مردن به واسطه حرکت در جوهر خود، رو به استکمال می‌رود و پس از گذراندن برزخ، به صورت تجرد قیامتی در می‌آید و لباس قیامتی می‌پوشد و ﴿ثم إنکم یوم القیامة تبعثون﴾ متحقق می‌گردد. اینها همه به واسطه حرکت در جوهر است. تا وقتی که انسان ماده محض شد، حرکت در ماده بود و چون نفس ناطقه شد، حرکت جوهریه‌اش در نفس ناطقه است (حسینی تهرانی، ۲۳۹).

همچنان که ملاحظه می‌شود، مرحوم علامه در اینجا صراحتاً تکامل نفوس پس از مرگ را مورد تأیید قرار می‌دهد، در حالی که این سخنان با مبانی او در این باره که قبلاً ذکر شد، ناسازگار است. شاید این تناقض را بتوان چنین توجیه کرد که وی در اینجا از موضع یک فیلسوف که بخواهد تمامی مطالب را از راه عقل و با برهان و

استدلال بیان کند، با این مسئله برخورد نکرده است، بلکه موضع وی، موضعی کلامی است؛ به عبارت دیگر، وی در اینجا از مبانی فلسفی خود دست کشیده، موافق مبانی کلامی خویش سخن گفته است؛ زیرا همچنان که بیان شد، صریح آیات قرآنی و اخبار، مبین و مؤید نوعی تکامل و حرکت نفس در برزخ و عقبی است.

۴. نظریه تحقیق در تکامل نفس^۱

همچنان که گذشت، مطابق مبانی برخی حکیمان، اعم از مشائیان و پیروان حکمت متعالیه، نفس پس از مفارقت از بدن، حرکت تکاملی ندارد. عمده‌ترین برهان آنها بر این مدعا برهان تجرد نفس از ماده و راه نداشتن قوه و در نتیجه، حرکت در مجردات بود. با این تفاوت که مشائیان، این برهان را برای نفس از ابتدای حدوثش جاری می‌دانستند، در حالی که ملاصدرا و پیروان او، این استدلال را برای نفس از هنگامی که نفس مجرد محض می‌شود، جاری می‌دانستند؛ یعنی از هنگامی که نفس از بدن جدا می‌شود و آن را رها می‌کند.

در ابتدا، با توجه به آنچه پیش از این گذشت، یادآوری نکاتی شایان توجه است:

نخست، به نظر می‌رسد دیدگاه ابن سینا و همچنین دیدگاه مرحوم علامه درباره تجرد نفس به صواب نزدیک‌تر باشد تا دیدگاه ملاصدرا. همان گونه که بیان شد، از نظر ملاصدرا، نفس انسانی تا وقتی در این دنیاست، ذاتاً مادی است و تنها پس از مرگ، مجرد محض می‌شود، اما از دیدگاه ابن سینا و همچنین علامه طباطبایی، نفس انسانی از همان آغاز، مجرد حادث می‌شود. البته از نظر ایشان، انسان دارای نفس نباتی نیز هست که مادی است و منشأ تغذیه و رشد و آثاری از این قبیل است. بدین گونه که بدن انسان ماده و صورتی دارد که ماده آن، همان جسم آن و صورت

۱. از میان معاصران، مختار استاد فیاضی (حفظه الله)، همین دیدگاه است. نگارنده در انتخاب این نظریه و ارائه بسیاری از نقض و ابرامهای موجود در این مقاله، از دست‌نویسهای ایشان، بهره‌های فراوان برده است.

آن، همان نفس نباتی با آثار مزبور است. آری، نفس نباتی در انسان مادی است و ابن سینا هم صراحتاً به آن اذعان دارد (التعلیقات، ۷۱ و ۱۲۶)، ولی نفس نباتی غیر از نفس انسانی است.

نفس انسانی از همان آغاز حدوثش یک موجود آگاه است و آگاهی از آن نوع که انسان دارد، ملازم با تجرّد است و اساساً یکی از راههای اثبات تجرّد نفس ناطقه، تجرّد علم و آگاهی است؛ بدین معنا که ابتدا تجرّد علم ثابت می‌شود؛ از این رو، تجرّد فاعل علم، یعنی عالم، نیز به اثبات می‌رسد (ر.ک: طباطبایی، نه‌ایة الحکمه، مرحله یازدهم، فصل اوّل؛ همو، بدایة الحکمه، ۸۰). افزون بر این، شیء یا مجرد است یا مادی. حال، چگونه ممکن است یکی شیء، همچنان که ملاصدرا معتقد است، جوهری دوگانه، یعنی مادی-مجرد، باشد؟ چه اینکه هر یک از مجرد و مادی، لوازم خاص خود را دارد و این دو گونه لوازم، با یکدیگر ناسازگار است و جمع بین مادی و مجرد، جمع بین آثار و لوازم متضاد و ناسازگار است و این، خود، محال است.

نکته دوم اینکه همچنان که قبلاً بیان شد، این ادّعا که مجرد، فاقد قوه و استعداد است، مقبول نیست؛ به عبارت دیگر، این ادّعا که قوه و استعداد از شئون ماده است، مردود است؛ زیرا برهانی که فیلسوفان بر آن اقامه می‌کنند، مشتمل بر نوعی مغالطه است. همچنان که ذکر شد، استدلال آنها بر این ادّعا این بود که قوه و استعداد ملازم با فقدان، و فعلیت ملازم با وجدان است و اجتماع فقدان و وجدان در یک شیء واحد، محال است؛ در نتیجه، نباید در شیئی که قوه و استعداد وجود دارد، ماده‌ای هم باشد که حامل آن استعداد باشد و از آنجا که مجردات فاقد هیولی هستند (چون جسم نیستند)، پس قوه و استعداد و در نتیجه، حرکت هم در آنها راه ندارد.

پاسخ این استدلال این است که اجتماع فقدان و وجدان اگرچه در یک شیء واحد و از جهت واحد، محال است، اگر متعلّق این دو متفاوت باشد، چنین اجتماعی محال نیست؛ برای مثال، جسم، هم واجد ابعاد سه گانه و هم فاقد صور نوعیه دیگر است؛ اگرچه در خارج، از دو جزء تشکیل نشده است. البته محال است که جسم، هم واجد ابعاد سه گانه باشد و هم فاقد این ابعاد. اما مورد بحث از مصادیق این فرض خارج است.

افزون بر این، همچنان که گذشت، برهان قوه و فعل در صورت تمام بودنش، زمانی می‌تواند هیولی و صورت را در اجسام ثابت کند که تغییر و تبدیل در اجسام به نحو کون و فساد باشد؛ به عبارت دیگر، باید در هر تغییر و تبدیلی، دو چیز متفاوت (یعنی متبدّل و متبدّل منهُ) موجود باشد و ما ناچار باشیم که با برهان قوه و فعل، یک امر مشترک به نام هیولی درست کنیم تا تغییر یک شیء به شیء دیگر معنا داشته باشد. اما اگر به حرکت جوهری قائل باشیم، در این حالت، در هر حرکتی، یک وجود واحد سیال داریم، نه دو وجود؛ بنابراین، به اثبات جوهری به نام هیولی نیازی نداریم؛ از این رو، برهان حرکت جوهری، برهانی بر نفی جوهری به نام هیولی نیز خواهد بود (ر.ک: مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۸/۴، ۴۲، ۴۳ و ۱۱۳).

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که این دیدگاه که طبق آن، قوه و استعداد از خواص ماده است و در نتیجه، موجودی که فاقد ماده است، فاقد حرکت و تغییر نیز است، باطل است؛ زیرا ممکن است شیئی مجرد باشد و تغییر و حرکت را نیز بپذیرد. با توجه به مطالب فوق، حق این است که نفس چه در دنیا و چه پس از مفارقت از بدن، در جوهر و اعراضش، به نحو قضیه ممکنه، دارای حرکت است. همچنان که حرکت نفس قبل از مفارقت از بدن، وجدانی است (یعنی هر کس بالوجدان می‌یابد که زمانی فاقد برخی کمالات بوده و زمانی دیگر، واجد آنها شده است)، پس از مفارقت از بدن نیز با توجه به توضیحاتی که داده شد، غیر ممکن نیست. البته ادلّه نقلیه فراوانی نیز وجود دارد که حرکت و تکامل نفس در جهان پس از مرگ و آخرت را ثابت می‌کند؛ در نتیجه، آنچه عقل آن را ممکن می‌داند، نقل آن را حتمی و ضروری معرفی می‌کند.

در اینجا ممکن است این سؤال مطرح شود که اگر نفس، در دنیا و آخرت، جوهری است مجرد و از طرف دیگر، جسم، جوهری بسیط است نه مرکب از ماده و صورت، پس حرکت جوهری نفس در دنیا و همچنین پس از مفارقت از بدن، چگونه است؟

پاسخ این است که بنا بر مبنای اتحاد عاقل و معقول، انسان جز علم و عملش نیست و آن دو با نفس اتحاد وجودی دارند. علم مشخص روح انسانی است و عمل،

تشخیص دهنده بدن اخروی وی (حسن‌زاده آملی، سرح العیون، ۹۲۳).

بر پایه این مبنا نفس با همه مدرکات خود عینیت دارد؛ یعنی نفس با کارها و دانشهای خود یگانگی وجودی دارد (همان، ۴۸۹). نفس انسانی در آغاز حدوثش در شدت ضعف است و هر چه نیات، اعمال و داناییهای او سالم‌تر و بیشتر شود، انسانیت او شدیدتر و قوی‌تر می‌گردد؛ زیرا اگر چه نیات، اعمال و داناییها، اعراض نفس است، بنا بر حرکت جوهری و ادله آن، تغییر عرض از تغییر جوهر جدا نیست. بنابراین، نفس در اثر کسب علوم و داشتن نیات و اعمال صالح و بر مبنای حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول، قوت می‌گیرد و هر چه این امور زیادت‌تر شود، انسانیت او شدیدتر و قوی‌تر می‌گردد؛ زیرا در تعلیل آن گفته شده است:

علم، طعام و غذای نفس است و این غذا، نفس متغذی و عین ذات او می‌گردد. پس در حقیقت، اصل ذات انسان دانش است؛ به عبارت دیگر، انسان، دانش است و هر چه دانش او بیشتر می‌گردد، به حسب وجود، انسان‌تر می‌شود که در کمالات ثانی دارای درجات و مراتب و معارج است: ﴿وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ (مجادله / ۱۱)؛ اگر چه به حسب کمال اول، همه افراد انسان، انسان‌اند (حسن‌زاده آملی، اتحاد عاقل به معقول، ۴۳۴).

حال، ممکن است این سؤال نیز مطرح شود که هر حرکتی، موضوع می‌خواهد و موضوع حرکت در برزخ و آخرت چیست؟

پاسخ این است که همه موجودات (نه تنها انسان) به شوق فطری خود به روی ملکوت اعلی و حسن و جمال مطلق، در حرکت تکاملی و استکمالی‌اند و موضوع این حرکت، نفس وجود است؛ از این رو، برای تصحیح حرکت، نیازی نیست به ماده و هیولی و امثال آن متوسل شویم.

کتاب‌شناسی

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *التعلیقات*، چاپ چهارم، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات، ۱۳۷۹ ش.
- همو، *الشفاء (الهیات)*، چاپ اول، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳ ش.
- همو، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکه گیل، ۱۳۶۳ ش.
- ارسطو، *در باره نفس*، ترجمه، تعلیقات و حواشی علیمراد داودی، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ ش.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، *شرح بر زاد المسافر ملاصدرا*، چاپ اول، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۹ ش.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، چاپ دوم، تهران، اسلامیه، ۱۳۵۸ ق.
- حسن‌زاده آملی، حسن، *اتحاد عاقل به معقول*، چاپ اول، بی‌جا، حکمت، ۱۴۰۴ ق.
- همو، *سرح العیون فی شرح العیون*، چاپ دوم، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات، ۱۳۷۹ ش.
- همو، *گشتی در حرکت*، چاپ اول، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، بی‌تا.
- همو، *ممدّ الهمم در شرح فصوص الحکم*، چاپ اول، تهران، فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
- همو، *هزار و یک نکته*، چاپ اول، بی‌جا، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۴.
- حسینی تهرانی، محمدحسین، *مهر تابان*، چاپ چهارم، مشهد، علامه طباطبایی، ۱۴۲۱ ق.
- رازی، فخرالدین، *المباحث المشرقیه*، چاپ اول، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۹۹۹ م.
- سبزواری، ملاحادی، *غرر الفرائد*، چاپ سنگی، بی‌تا.
- شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی، *الخصال*، چاپ چهارم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۴ ق.
- صدرالدین، محمد شیرازی، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
- همو، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، حواشی ملاحادی سبزواری، تعلیق، تصحیح و تقدیم سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ اول، بیروت، مؤسسه تاریخ اسلامی، ۱۴۱۷ ق / ۱۹۹۶ م.
- همو، *العرشیه*، تصحیح و تعلیق فائق محمد خلیل اللبون فواد و کار، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق / ۲۰۰۰ م.
- همو، *المشاعر*، چاپ اول، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
- همو، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، چاپ دوم، تهران، حکمت، ۱۳۷۸ ش.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان*، چاپ دوم، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۰ ق.
- همو، *بدایه الحکمه*، چاپ دوم، بیروت، نشر دار المصطفی للطباعة و النشر، ۱۹۸۲ م.
- همو، *نهایه الحکمه*، چاپ دوازدهم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسین، ۱۴۱۶ ق.
- طوسی، نصیرالدین و فخرالدین رازی، *شرحی الاشارات*، چاپ سنگی، کتابخانه آیه‌الله نجفی، ۱۴۰۳ ق.
- فیاضی، غلامرضا، *تعلیق بر نهایه الحکمه*، چاپ اول، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۰ ش.
- فیض کاشانی، ملامحسن، *تفسیر الصافی*، چاپ اول، مشهد، دار المرتضی للنشر، بی‌تا.
- قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۵ ق.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، چاپ دوم، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۸ ش.